

TANGGUNG JAWAB TERHADAP ALAM PERSPEKTIF FILSAFAT KHUDI (Analisis Pemikiran Muhammad Iqbal)

Wildan Munawir Ma'ruf^{1*}, Nano Warno²

^{1,2}Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra, Indonesia

*Correspondence: wildanmunawir@gmail.com

Abstract

*This study aims to analyze human responsibility toward nature from the perspective of Muhammad Iqbal's Philosophy of Khudi as a paradigm of Islamic environmental ethics amid the contemporary ecological crisis. Based on the assumption that the ecological crisis cannot merely be reduced to technical, economic, or environmental governance issues, this study argues that its root lies in the crisis of human consciousness, which gives rise to anthropocentric and exploitative attitudes toward nature. This study employs a library research method with a philosophical approach by analyzing Muhammad Iqbal's *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* and *Asrar-i Khudi*. The findings reveal that, first, the Philosophy of Khudi views human beings as conscious, free, creative, and morally responsible subjects in their relationship with nature. Second, ecological degradation is understood as a manifestation of the crisis of khudi, resulting from humanity's failure to exercise freedom responsibly. Third, the Philosophy of Khudi offers an active-transformative paradigm of environmental ethics. This study contributes conceptually by positioning khudi as the philosophical foundation of ecological responsibility while enriching the discourse of Islamic environmental ethics through the integration of self-consciousness, spirituality, and ecological action.*

Keywords: Philosophy of Khudi; Muhammad Iqbal; Human Responsibility; Environmental Ethics; Ecological Awareness

Abstrak

*Penelitian ini bertujuan menganalisis tanggung jawab manusia terhadap alam dalam perspektif filsafat Khudi Muhammad Iqbal sebagai paradigma etika lingkungan Islam di tengah krisis ekologis kontemporer. Berangkat dari asumsi bahwa krisis ekologis tidak dapat direduksi semata-mata sebagai persoalan teknis, ekonomi, atau tata kelola lingkungan, penelitian ini menempatkan akar persoalan tersebut pada krisis kesadaran manusia yang melahirkan cara pandang antroposentris dan eksploitatif terhadap alam. Penelitian ini menggunakan metode studi kepustakaan (library research) dengan pendekatan filosofis melalui analisis terhadap *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* dan *Asrar-i Khudi*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa, pertama, filsafat Khudi memandang manusia sebagai subjek yang sadar, bebas, kreatif, dan bertanggung jawab dalam relasinya dengan alam. Kedua, kerusakan ekologis merupakan manifestasi krisis khudi akibat kegagalan manusia mengelola kebebasan secara bermoral. Ketiga, filsafat*

Khudi menawarkan paradigma etika lingkungan yang aktif-transformatif. Penelitian ini memberikan kontribusi konseptual dengan menempatkan khudi sebagai landasan filosofis tanggung jawab ekologis serta memperkaya diskursus etika lingkungan Islam melalui perspektif yang menekankan integrasi antara kesadaran diri, spiritualitas, dan tindakan ekologis.

Kata Kunci: Filsafat Khudi; Muhammad Iqbal; Tanggung Jawab Manusia; Etika Lingkungan; Kesadaran Ekologis

PENDAHULUAN

Fenomena krisis ekologi yang melanda dunia saat ini sudah bukan sekedar isu lingkungan semata, melainkan mencakup krisis peradaban dan krisis spiritual modern. Deforestasi masif, Pencemaran udara, kekeringan ekstrim, krisis air bersih, hilangnya keanekaragaman hayati, pemamasan global, hingga perubahan iklim, (Jainuddin, 2023) merupakan fakta-fakta nyata yang menampilkan bagaimana hubungan manusia dengan alam berada dalam kondisi disharmoni. Manusia adalah salah faktor utama yang menyebabkan adanya kerusakan lingkungan. Orientasi kehidupan manusia modern yang cenderung materialistik dan hedonik sangat berpengaruh terhadap eksistensi lingkungan. Hal tersebut berakar dari kesalahan cara pandang dan perilaku manusia modern terhadap lingkungannya (Qurrotul'ain & Khudori Soleh, 2024).

Begitu pula dengan kebakaran hutan di Kalimantan dan Sumatera yang hampir terjadi setiap tahun Ini bukan hanya masalah cuaca atau kesalahan teknis, melainkan bagian dari model ekonomi ekstraktif yang menjadikan alam sebagai komoditas belaka (Amri, 2024). Ironisnya, dampak dari kerusakan tersebut justru kembali kepada manusia, udara yang tidak layak dihirup, gagal panen, krisis udara, hingga meningkatnya penyakit pernapasan. Alam yang dilukai akan merespons, dan manusia pada akhirnya menuai akibat dari tindakannya sendiri (Digest, 2021).

Telah disebutkan di atas, bahwa manusia dan alam sudah tidak ada lagi keharmonisan relasi yang semestinya. Di tingkat global, laporan IPCC (Panel Antarpemerintah Tentang Perubahan Iklim) memperingatkan bahwa pemanasan global sudah melewati ambang batas aman, dan diperlukan tindakan secara

menyeluruh untuk mencegah kerusakan ekologis (Climate change widespread, rapid, and intensifying – IPCC — IPCC, 2021).

Semua kasus yang disebutkan menunjukkan bahwa problem lingkungan bukan sekadar persoalan teknis atau administratif, melainkan merupakan krisis sistemik. Ini bukan hanya akibat kesalahan dalam tata kelola, melainkan dari cara pandang manusia dan memperlakukan terhadap alam sejauh ini. Alam telah direduksi menjadi objek, sumber daya, yang dieksploitasi secara masif demi keuntungan ekonomi. Dalam paradigma modern, cara pandang yang dibangun adalah manusia sebagai pusat segalanya (antroposentrisme) sebagai penguasa, dan bukan bagian dari alam sehingga telah melahirkan konsumsi yang rakus, ekonomi yang eksploitatif, dan pembangunan yang memandang sebelah mata mengenai keseimbangan ekologis (Pratama & Sarjan, 2024).

Sumber dari krisis ekologis adalah dekadensi spiritual manusia modern (Amirullah, 2025). Dalam tradisi filsafat Islam, hubungan antara manusia, Tuhan, dan alam merupakan suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Al-Qur'an berulang kali menegaskan bahwa alam adalah ayat-ayat Tuhan (*āyāt kauniyyah*) yang harus dibaca, direnungkan, dan dijaga (Mengungkap Fenomena Alam (al-Ayat al-Kauniyah) dalam al-Qur'an, 2020). Namun dalam perkembangan modern, hal ini sudah mengalami pelemahan akibat dominasi paradigma saintifikmaterialistik yang menyingkirkan nilai-nilai spiritual (Umiarso & Rijal, 2019: 68). Kondisi inilah yang kemudian mendorong sejumlah pemikir Islam kontemporer untuk mengajukan kritik dan menawarkan paradigma alternatif, diantaranya Seyyed Hossein Nasr dan Fazlur Rahman. Keduanya memiliki titik temu dalam melihat akar krisis ekologi sebagai akibat dari terputusnya hubungan manusia dengan dimensi spiritual dan etis, tetapi masing-masing memberikan corak pemikiran yang berbeda sehingga menarik untuk diperdebatkan.

Seyyed Hossein Nasr menilai akar krisis ekologi terletak pada krisis spiritual. Modernitas, menurutnya, telah menghilangkan sakralitas alam dan mereduksinya menjadi objek material. Solusinya bukan sekedar teknis-saintifik, melainkan dengan mengembalikan kosmologi Islam tradisional yang memandang alam sebagai

manifestasi Tuhan. Bagi Nasr, manusia modern telah “meninggalkan langit” sehingga gagal menjaga bumi; karena itu, spiritualisasi ekologi melalui tauhid dan kesadaran ekologis menjadi kunci pemulihan (Anggraini & Rohmatika, 2022).

Fazlur Rahman menekankan dimensi etis-moral dalam hubungan manusia dan alam, dengan menempatkan manusia sebagai khalifah Allah yang bertugas menjaga, bukan mengeksploitasi. Melalui teori “gerakan ganda”, ia menafsirkan Al-Qur'an secara kontekstual dan menekankan pentingnya keseimbangan (*mīzān*) serta larangan *fasād*. Dalam konteks ekologi, Rahman menawarkan etika ekologis yang rasional, kontekstual, dan berorientasi pada keadilan bagi semua makhluk (Firas Firas, Andriansyah, & Saifullah. 2024).

Tidak hanya itu, berbagai gerakan lingkungan di tingkat global juga telah bergerak untuk perlunya perubahan secara fundamental dalam cara kita menjalani kehidupan. Gerakan seperti degrowth (pertumbuhan yang melakbat demi keingintahuan), ekofeminisme, semua menawarkan cara pandang masing yang mengedepankan hubungan manusia dengan alam (Wulan, 2007).

Perubahan paradigma yang dimaksud adalah pergeseran dari cara pandang mekanistik, antroposentris, dan materialistik menuju cara pandang ekologis yang holistik dan spiritual. Antroposentrisme adalah sebuah paradigma etika lingkungan yang secara fundamental menempatkan manusia sebagai pusat dari sistem alam semesta.

Dalam pandangan ini, manusia dan segala kepentingannya menjadi tolok ukur utama dalam tatanan ekosistem serta menjadi penentu dalam setiap kebijakan yang menyangkut alam. Konsekuensinya, alam beserta isinya hanya dianggap berharga sejauh dapat menunjang kepentingan tersebut; alam tidak dipandang memiliki nilai pada dirinya sendiri (nilai intrinsik), melainkan hanya sebagai objek dan sarana. Lebih jauh lagi, teori ini berpendapat bahwa prinsip-prinsip moral hanya berlaku di antara manusia, sehingga gagasan mengenai kewajiban moral langsung terhadap lingkungan dianggap tidak relevan. Kalaupun ada kewajiban merawat alam, hal itu semata-mata dilakukan demi kepentingan sesama manusia (Keraf, 2002).

Menurut Deep Ecology yang digagas oleh Arne Naess, seorang filsuf asal Norwegia seorang penggagas dari gerakan deep ecology (Mangunjaya 2015), pandangan antroposentris adalah akar sejati dari krisis lingkungan karena secara fundamental mereduksi alam menjadi objek yang hanya memiliki nilai instrumental. Artinya, alam beserta seluruh isinya hanya dianggap berharga selama dapat dieksploitasi untuk memenuhi kepentingan dan kebutuhan manusia, sebuah pandangan yang secara etis melegitimasi kerusakan (Priyono, Purwantara, & Widyastuti, 2025). Sebagai penolakan total, Deep Ecology memvalidasi argumennya dengan mengajukan konsep nilai intrinsik, di mana setiap bentuk kehidupan memiliki hak yang setara untuk hidup dan berkembang demi dirinya sendiri, terlepas dari kegunaannya bagi manusia (Ramadhani, Shakira, Dhea Kamila, Jamal, Hidayat, & Angela, 2024).

Cara pandang ini melahirkan etika yang bersifat instrumentalistik dan teleologis. Sifat instrumentalistik memandang hubungan manusia dan alam sebatas relasi alat dan pengguna, di mana alam dinilai sebagai instrumen untuk mencapai tujuan manusia. Sementara itu, sifat teleologisnya berarti bahwa baik atau buruknya suatu tindakan terhadap lingkungan diukur semata-mata berdasarkan dampaknya bagi kepentingan manusia, khususnya dalam jangka pendek. Pola pikir yang instrumental dan berorientasi pada kepentingan sesaat inilah yang diyakini menjadi akar dari berbagai krisis lingkungan hidup yang terjadi saat ini. Oleh karena itu, untuk memahami secara mendalam teori yang dianggap dominan dalam menyebabkan krisis ini, perlu ditelaah lebih lanjut berbagai argumen yang digunakan untuk membenarkan posisi superior manusia serta sifat etika instrumentalistik yang melekat padanya (Keraf, 2002).

Dalam pandangan Iqbal, manusia bukanlah makhluk yang pasif terhadap kenyataan, melainkan pusat dinamika kosmis yang memiliki potensi diri luar biasa, yang ia sebut sebagai khudi. Potensi khudi ini menempatkan manusia pada posisi unik sebagai khalifah atau "rekan kerja Tuhan" yang bertugas untuk berpartisipasi aktif dalam proses kreatif alam semesta (Anwar, 2016). Oleh karena itu, tanggung jawab ekologis dalam pandangan Iqbal bukanlah sekadar kewajiban pasif untuk

menjaga, melainkan sebuah panggilan eksistensial untuk berkarya secara konstruktif. Menjaga dan merawat alam adalah wujud tertinggi dari aktualisasi khudi dan merupakan ekspresi spiritual yang dinamis (Iqbal, 2021).

Dari sini terlihat adanya perbedaan penekanan antar tokoh. Nasr menyoroti pentingnya spiritualitas tradisional dan kosmologi sakral, sementara Rahman menekankan aspek moral dan rasional-tekstual. Sedangkan Iqbal memberikan corak yang berbeda, yakni dengan tekanan pada sifat proaktif dan kreatif dari tanggung jawab manusia sebagai partisipan dalam kosmos. Persoalannya, apakah spiritualisasi ala Nasr cukup relevan untuk menjawab tantangan ekologis di era modern yang sarat dengan sains dan teknologi? Ataukah etika moral ala Rahman lebih aplikatif dalam membangun kesadaran ekologis umat Islam? Pertanyaan-pertanyaan ini mengerucut pada gagasan Iqbal, yang tampak lebih visioner karena mengedepankan sebuah paradigma tanggung jawab yang dinamis dan transformatif dalam menjaga keharmonisan kosmos.

Sejauh ini, penelitian yang telah mengkaji hubungan manusia dengan alam dari berbagai perspektif dalam filsafat maupun pemikiran Islam. Eva Anggraeni Diah (2018) mengkaji hakikat manusia dan lingkungan dalam perspektif ekologi Islam dengan menempatkan manusia sebagai khalifah yang memiliki amanah untuk menjaga keseimbangan alam. Penelitian tersebut menegaskan bahwa manusia dan lingkungan memiliki hubungan yang tidak dapat dipisahkan karena keduanya merupakan ciptaan Allah yang memiliki tujuan yang sama, yaitu beribadah kepada-Nya. Oleh karena itu, kerusakan lingkungan dipandang sebagai akibat dari hilangnya kesadaran manusia terhadap amanah ketuhanan dalam mengelola alam.

Kajian mengenai etika lingkungan juga dikembangkan oleh Albertus Riko (2024) melalui perspektif Friedrich Nietzsche. Penelitian tersebut menekankan konsep "akan setia pada bumi" sebagai landasan etika ekologis yang mengajak manusia membangun hubungan yang kreatif dan bertanggung jawab dengan alam. Melalui konsep *will to power*, Nietzsche dipahami tidak sebagai legitimasi dominasi manusia atas alam, melainkan sebagai dorongan untuk menghadirkan manusia yang memiliki kesadaran ekologis tinggi dalam menjaga keberlanjutan kehidupan.

Sementara itu, Delinda Elizabeth Aritonang dkk. (2023) mengkaji relasi manusia, alam, dan Tuhan dalam perspektif filsafat-teologis. Penelitian tersebut menempatkan krisis ekologi sebagai konsekuensi dari rusaknya relasi eksistensial antara manusia, alam, dan Sang Pencipta. Solusi yang ditawarkan adalah rekonstruksi kesadaran spiritual manusia melalui pemahaman bahwa alam merupakan bagian dari tatanan ilahi yang harus dihormati dan dipelihara.

Dalam tradisi filsafat Islam, Diah Qurrotul'ain dan Achmad Khudori Soleh (2024) menganalisis krisis lingkungan melalui perspektif filsafat Mulla Sadra. Penelitian tersebut menjelaskan bahwa manusia dan alam merupakan satu kesatuan eksistensial yang berada dalam gradasi wujud (*tashkīk al-wujūd*), sehingga kerusakan lingkungan mencerminkan krisis moral dan spiritual manusia. Berangkat dari kerangka metafisika Hikmah Muta'aliyah, penelitian tersebut menegaskan pentingnya perubahan paradigma manusia dari cara pandang antroposentris menuju kesadaran ekologis yang berorientasi pada kesempurnaan spiritual.

Adapun Nurhikmah (2023) mengkaji spiritualitas ekologi dalam perspektif Seyyed Hossein Nasr. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa akar krisis lingkungan modern terletak pada hilangnya dimensi spiritual dalam memandang alam. Oleh karena itu, Nasr menawarkan revitalisasi kosmologi Islam melalui penguatan nilai-nilai tauhid, kesucian alam, dan spiritualitas religius sebagai fondasi etika lingkungan. Melalui pendekatan tersebut, manusia diarahkan untuk membangun kembali hubungan yang harmonis dengan Tuhan, sesama makhluk, dan alam semesta sebagai satu kesatuan yang sakral.

Meskipun penelitian-penelitian tersebut telah memberikan kontribusi penting dalam menjelaskan relasi manusia dengan alam dari berbagai perspektif, kajian yang secara khusus menganalisis tanggung jawab manusia terhadap alam melalui filsafat Khudi Muhammad Iqbal masih relatif terbatas. Sebagian besar penelitian lebih menitikberatkan pada konsep ekologi Islam secara umum, spiritualitas ekologis, maupun pendekatan metafisis tokoh-tokoh tertentu, sehingga belum mengkaji konsep khudi sebagai landasan filosofis bagi tanggung jawab

ekologis manusia. Berangkat dari kesenjangan tersebut, penelitian ini menawarkan kebaruan berupa analisis filsafat Khudi Muhammad Iqbal sebagai paradigma etika lingkungan Islam yang menekankan integrasi antara kebebasan, kreativitas, dan tanggung jawab moral dalam membangun relasi yang harmonis antara manusia dan alam.

Penelitian ini menjadi penting karena krisis ekologi kontemporer tidak dapat menyelesaikan semata-mata melalui pendekatan teknis-ilmiah, melainkan membutuhkan landasan filosofis yang kuat. Dalam kerangka ini, pemikiran Muhammad Iqbal memiliki relevansi yang mendalam, terutama melalui penekanannya pada potensi kreatif dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang aktif di bumi. (Iqbal, 1976) Perspektif Iqbal dapat ditawarkan sebagai paradigma alternatif yang mampu menggeser kesadaran antroposentris menuju kesadaran ekologis yang bersifat kosmik, etis, dan spiritual. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi dalam memperluas diskursus filsafat Islam sekaligus menawarkan dasar normatif bagi upaya menjaga keingintahuan kosmos dan seluruh ciptaan Tuhan.

METODE PENELITIAN

Penelitian kepustakaan (library research) ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis eksplanatori melalui varian analisis filosofis (Nurhikmah, 2023). Data penelitian bersifat deskriptif-naratif yang bersumber dari data primer berupa karya orisinal Muhammad Iqbal, yaitu *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* dan *Asrar-i Khudi*, serta data sekunder berupa literatur yang relevan dengan etika lingkungan dan filsafat Islam. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi dengan menghimpun serta mengklasifikasi teks berdasarkan rumusan masalah. Selanjutnya, data dianalisis secara mendalam menggunakan kerangka teoretis "filsafat khudi" Iqbal sebagai pisau analisis utama untuk membedah hakikat manusia, alam, dan lingkup tanggung jawab moral manusia secara proporsional, yang diakhiri dengan penarikan kesimpulan secara sistematis untuk membangun kesadaran ekologis.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Tanggung jawab manusia terhadap alam dianalisis secara reflektif-kritis melalui lensa filsafat Khudi Muhammad Iqbal guna merumuskan kesadaran ekologis yang proporsional di tengah krisis kontemporer. Pendekatan filsafat Khudi digunakan karena berhasil merekonstruksi relasi manusia dan alam dari corak mekanistik-eksploitatif menuju hubungan eksistensial yang etis-spiritual, sekaligus menegaskan bahwa kerusakan lingkungan merupakan manifestasi krisis kemanusiaan. Secara sistematis, pembahasan ini diawali dengan membedah konsep tanggung jawab manusia sebagai landasan etis, diikuti dengan penelaahan hakikat manusia dan alam dalam kosmologi Khudi sebagai dasar ontologis. Seluruh analisis tersebut bermuara pada artikulasi tanggung jawab ekologis berbasis pemikiran Iqbal, dengan fokus pada manifestasi etis dan praksisnya bagi penumbuhan kesadaran lingkungan.

Riwayat Hidup Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal, sang pemikir besar, lahir di Sialkot, Punjab. Namun, catatan mengenai kapan tepatnya ia dilahirkan diselimuti oleh perbedaan pandangan di kalangan para sejarawan dan penulis biografinya. Terdapat sebuah diskursus yang cukup signifikan mengenai tanggal kelahirannya. Sebagian kalangan, yang didukung oleh tokoh seperti Miss Luce-Claude Maitre, Osman Raliby, dan Bahrum Rangkti, meyakini bahwa Iqbal lahir pada 22 Februari 1873. Di sisi lain, terdapat pandangan berbeda yang menempatkan kelahirannya pada pertengahan dekade yang sama. W.C. Smith, misalnya, menyebut tahun 1876, sementara J. Mark dari Universitas Praha memberikan tanggal yang lebih spesifik, yaitu 9 November 1876.² Perdebatan ini semakin kompleks dengan adanya catatan dari buku seminar "*Iqbal and The Revivification Of The Muslim Identity*" yang justru menuliskan tanggal lahirnya pada 9 November 1877 (Nur, 2009).

Setelah menyelesaikan pendidikannya, Muhammad Iqbal mengawali karier akademiknya sebagai dosen di Government College. Di tengah kesibukannya mengajar, ia mulai produktif menulis berbagai syair dan buku. Namun, masa

pengabdianannya di sana terbilang singkat. Pada tahun 1905, sebuah babak baru dalam perjalanan intelektualnya dimulai ketika ia, atas dorongan dari Arnold, berangkat ke Eropa untuk melanjutkan studi. Iqbal terdaftar di Trinity College, Universitas Cambridge, di mana ia berada di bawah bimbingan pemikir seperti James Ward dan seorang neo-Hegelian terkemuka, J.E. McTaggart. Secara bersamaan, ia juga mengambil kursus di bidang advokasi di Lincoln's Inn, London. Iqbal memanfaatkan waktunya di Eropa secara maksimal dengan aktif berdiskusi dengan para pemikir lain serta memperkaya wawasannya dengan mengunjungi berbagai perpustakaan besar di Cambridge, London, dan Berlin (Budiman, 2021).

Menurut MM Syarif, Selama masa studi Muhammad Iqbal di Eropa, lanskap intelektual di sana didominasi oleh aliran filsafat vitalisme. Di Jerman, misalnya, masyarakat pemikir tengah berada di bawah pengaruh kuat filsafat Friedrich Nietzsche (1844-1900), yang berpusat pada konsep "kehendak untuk berkuasa" (*will to power*). Gagasannya mengenai "manusia unggul" (*Übermensch* atau *superman*) mendapatkan sambutan hangat dari para intelektual Jerman seperti Stefan George, Richard Wagner, dan Oswald Spengler (Syarif, 1993).

Warisan intelektual Muhammad Iqbal sangatlah luas dan beragam, mencakup berbagai bentuk karya tulis. Karyanya tidak hanya terbatas pada prosa dan puisi, tetapi juga meliputi tulisan-tulisan tanggapan serta kata pengantar untuk karya penulis lain. Sebagian besar dari korpus karyanya ini ditulis dalam bahasa Persia, sebuah pilihan strategis yang dijelaskan oleh R.A. Nicholson.

Menurut Nicholson, pemilihan bahasa Persia bertujuan agar gagasan Iqbal dapat menjangkau audiens yang lebih luas di seluruh dunia Islam, melampaui batas-batas geografis India. Hal ini didasari oleh fakta bahwa pada masa itu, bahasa Persia merupakan lingua franca atau bahasa dominan yang digunakan oleh kalangan terpelajar di dunia Islam.

Menempatkan Muhammad Iqbal dalam kategori filosof sering kali menimbulkan ambiguitas, mengingat sebagian besar gagasannya disampaikan melalui medium puisi yang metaforis. Namun, melabeli Iqbal semata-mata sebagai penyair adalah sebuah reduksi terhadap kebesaran intelektualnya. Legitimasi Iqbal

sebagai seorang filosof dapat dipertanggungjawabkan melalui setidaknya melalui landasan filsafat ilmu (epistemologi).

Dalam epistemologi Muhammad Iqbal, ia membaginya dalam tiga sumber pengetahuan. (1) *afaq* (dunia), (2) *anfus* (diri/ego), dan (3) sejarah. Pertama, *afaq*. Yang dimaksud *afaq* sebagai sumber ilmu adalah realitas fisik atau dunia lahiriah. Dalam hal ini Iqbal tidak membedakan istilah “dunia” (*world*) dengan “alam semesta” (*nature*). Ia hanya perlu dibedakan dari *anfus* sebagai sesuatu yang berada pada diri manusia. *anfus* berhadapan dengan *afaq* sebagai realitas luar. Dengan demikian, *afaq* mencakup segala alam raya dengan segenap isinya, mulai dari bumi, bulan, matahari dan seterusnya.

Alam tidak boleh dipandang sebelah mata, sebab ia menawarkan kebenaran yang nyata, bukan semu. Hal ini menjadi bantahan bagi mereka yang meragukan validitas materi maupun kaum sufi yang memandang rendah kehidupan duniawi. Justru, kontemplasi serius terhadap hukum-hukum alam merupakan jalan untuk mencapai Tuhan sebagai tujuan akhir. Dengan demikian, narasi yang menyebut dunia sebagai tempat main-main atau penjara bagi orang beriman menjadi tidak relevan, karena dunia adalah sarana vital menuju kebenaran (Maimun, 2018).

Kedua, *anfus* (diri manusia). Konsep ini menempatkan manusia sebagai entitas utuh yang menyatukan raga dan jiwa, serta memiliki kesadaran ego atau 'keakuan'. Kapasitas manusia tidak terbatas pada hal fisik saja, melainkan mampu menjangkau realitas materi maupun non-materi melalui tiga instrumen epistemologis: indera untuk menangkap objek fisik, akal untuk memahami konsep abstrak yang masih logis, serta intuisi untuk menyelami dimensi spiritual murni. Struktur ini memiliki korelasi kuat dengan terminologi Al-Qur'an tentang proses pencarian ilmu, yakni *nadzar*, *fikr*/*'aql*, dan *qalb*.

Pertama Indera. Iqbal sangat menghargai peran indera sebagai saluran ilmu, sejalan dengan sikap Ibnu Taimiyah yang mengkritik logika formal Aristoteles. Bagi Iqbal, pengetahuan yang diperoleh melalui proses induksi dari pengalaman empiris lebih terpercaya, suatu pendekatan yang didukung oleh fokus Al-Qur'an pada fenomena konkret di alam semesta. Hal-hal yang tidak dapat dijangkau indera,

seperti urusan roh (Q.S. Al-Israa': 85), diserahkan sebagai otoritas Tuhan. Namun, empirisme Iqbal berbeda dengan pandangan radikal Barat (seperti David Hume), yang menganggap pengalaman indera sebagai satu-satunya kriteria kebenaran tertinggi. Iqbal tidak menolak realitas nonempiris; ia hanya menempatkan indera sebagai salah satu bagian, bukan keseluruhan, dari sistem epistemologinya. (Maimun, 2018).

Kedua akal. Potensi ilmu yang kedua adalah akal atau daya pikir. Iqbal menekankan bahwa agama menjadi hampa jika akal dikekang, sehingga berpikir kritis adalah hal mendasar dalam pemahaman dan pelaksanaan ajaran agama. Akal memiliki kemampuan konseptual yang dinamis, mampu mengolah materi fisik menjadi produk budaya (misalnya, 'Tuhan menciptakan pohon, lalu kita ciptakan kursi'), sekaligus menegaskan peran manusia sebagai khalifah. Meskipun akal sangat dijunjung tinggi, Iqbal bukanlah penganut rasionalisme radikal seperti René Descartes, yang menganggap akal sebagai penentu tunggal kebenaran. Iqbal menyadari bahwa akal memiliki kelemahan, bahkan bisa meragukan dirinya sendiri, sehingga ia menempatkan akal secara proporsional sebagai perangkat penting namun bukan tumpuan epistemologi satu-satunya.

Ketiga intuisi. Sumber ilmu tertinggi dalam sistem Iqbal adalah intuisi, yang juga ia sebut sebagai qalb atau fu'ad. Intuisi diartikan sebagai "pandangan batin" (inner insight) atau "sejenis intelek yang lebih tinggi" (mengikuti Henri Bergson). Fungsi utama intuisi adalah menjangkau realitas metafisik atau hal-hal gaib yang tidak bisa diakses oleh indera maupun akal. Dengan intuisi, Iqbal menegaskan bahwa alam gaib memiliki realitasnya sendiri dan ia menggunakannya untuk mengintegrasikan pengalaman tasawuf dengan realitas dunia fisik. Intuisi memungkinkan Iqbal menjalin hubungan timbal balik antara dunia fisik dan dunia spiritual.

ketiga sejarah, yang ia definisikan sebagai rekaman kehidupan masa lampau. Iqbal memandang sejarah bukan hanya sebagai data deskriptif yang pasif, melainkan subjek yang harus dianalisis secara tajam dan kritis. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya sikap hati-hati terhadap sumber dan interpretasi narasi

sejarah, sikap kritis ini didasarkan pada perintah Al-Qur'an (Q.S. Al-Hujurat/49: 6). Pengetahuan sejarah dianggap vital karena dapat membangkitkan kesadaran, mendorong tindakan yang lebih cermat, dan memperjelas tujuan hidup demi kepentingan masa depan. Sebagaimana ia sampaikan, keberhasilan mencapai kehidupan abadi mensyaratkan tidak terputusnya kaitan antara masa lalu, masa kini, dan masa depan. (Maimun, 2018).

Khudi dan Relasi Etis Manusia-Alam

Muhammad Iqbal melihat manusia sebagai pusat dinamika kehidupan, tetapi tidak dalam pengertian antroposentris yang sempit dan eksploitatif. Pusat yang dimaksudkan Iqbal ialah manusia sebagai subjek kesadaran yang diberikan potensi untuk senantiasa berkembang, berkehendak, dan bertindak secara moral (Iqbal, 1976).

Pandangan Muhammad Iqbal mengenai manusia sebagai subjek yang memikul tanggung jawab moral terhadap alam pada hakikatnya selaras dengan ajaran Al-Qur'an. Kebebasan yang dimiliki manusia bukanlah kebebasan tanpa batas, melainkan amanah yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah Swt. Pandangan ini selaras dengan firman Allah Swt.:

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

"Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi." (Q.S. al-Baqarah [2]: 30).

Dalam Tafsir al-Azhar, Buya Hamka menjelaskan bahwa istilah khalifah menunjukkan manusia sebagai wakil Allah di bumi yang diberi amanah untuk mengelola, memakmurkan, dan menjaga keseimbangan alam sesuai dengan ketentuan-Nya. Amanah tersebut bukanlah bentuk legitimasi untuk mengeksploitasi alam, melainkan tanggung jawab moral yang mengharuskan manusia mewujudkan kemaslahatan serta mencegah terjadinya kerusakan (Kanus dan Saerozi, 2023).

Prinsip tersebut juga memperoleh legitimasi dalam kebijakan formal di Indonesia melalui Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan

dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, yang menegaskan bahwa perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup merupakan upaya sistematis dan terpadu untuk melestarikan fungsi lingkungan serta mencegah terjadinya pencemaran dan kerusakan lingkungan (Rachmat, 2022). Dengan demikian, baik secara normatif maupun yuridis, manusia diposisikan sebagai subjek yang memikul tanggung jawab untuk menjaga keberlanjutan lingkungan hidup.

Keselarasan antara nilai-nilai Al-Qur'an dan kebijakan formal mengenai perlindungan lingkungan hidup menunjukkan bahwa tanggung jawab manusia terhadap alam merupakan amanah yang memiliki dimensi teologis sekaligus yuridis. Dalam kerangka ini, Muhammad Iqbal memberikan penjelasan filosofis mengenai bagaimana amanah tersebut dipahami dan diwujudkan melalui konsep khudi. Melalui konsep tersebut, kedudukan manusia dalam alam semesta tidak dapat dilepaskan dari dimensi etis. Manusia memang memiliki posisi sentral karena kesadaran dan kebebasannya, tetapi sentralitas ini justru melahirkan tanggung jawab, bukan legitimasi dominasi. Dengan demikian, relasi manusia dengan alam harus dipahami sebagai relasi bermakna yang sarat dengan tuntutan moral. Relasi bermakna ini menunjukkan bahwa alam tidak berada dalam posisi pasif, melainkan hadir sebagai realitas yang turut membentuk kesadaran, pengalaman, dan arah tindakan manusia. Cara manusia memperlakukan alam menjadi cermin dari orientasi etis yang ia pilih dalam menjalani kebebasannya (Ronika, 2023).

Bertolak dari pemahaman ini, hakikat manusia sebagai subjek bebas dan kreatif serta alam sebagai realitas yang dinamis dan bermakna dalam filsafat khudi Muhammad Iqbal menunjukkan bahwa hubungan manusia dan alam bersifat etis dan eksistensial. Relasi inilah yang menjadi dasar ontologis bagi tanggung jawab manusia terhadap alam. Manusia tidak hanya hidup berdampingan dengan alam, tetapi mengada dan berkembang melalui relasinya dengan alam. Oleh karena itu, relasi manusia dan alam tidak dapat direduksi menjadi relasi fungsional atau instrumental semata, melainkan relasi eksistensial yang menentukan kualitas keberadaan manusia itu sendiri (Tanjung, 2025).

Konsep inti dalam pemikiran Iqbal tentang manusia adalah khudi, yang secara sederhana dapat dimaknai sebagai diri atau ego. Namun, khudi bukanlah ego individual yang bersifat egoistis dan tertutup pada kepentingan diri sendiri. Khudi merupakan inti eksistensi manusia yang hidup, dinamis, dan kreatif, yang terus berkembang melalui pengalaman, perjuangan, dan keterlibatan aktif dalam kehidupan.

Perkembangan khudi tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan selalu berlangsung dalam interaksi manusia dengan dunia konkret, termasuk dengan alam sebagai lingkungan hidupnya. Dengan demikian, alam menjadi medan aktualisasi khudi yang tidak terpisahkan dari proses pembentukan kepribadian manusia (Utami, 2024).

Khudi dalam pengertian ini menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki kesadaran diri (self-awareness). Kesadaran diri memungkinkan manusia mengenali dirinya sebagai subjek yang memiliki kebebasan sekaligus tanggung jawab. Dengan kesadaran tersebut, manusia tidak lagi bertindak secara instingtif semata, melainkan secara reflektif dan bermoral, termasuk dalam relasinya dengan alam. Refleksivitas ini membuat manusia mampu menilai kembali dampak tindakannya serta menyadari bahwa setiap pilihan terhadap alam selalu membawa konsekuensi etis (Iqbal, 1976).

Bagi Iqbal, kebebasan manusia bukanlah kebebasan mutlak tanpa batas. Kebebasan selalu mengandung tuntutan etis untuk mempertanggungjawabkan setiap tindakan yang dilakukan. Kebebasan yang tidak diiringi tanggung jawab akan kehilangan makna moralnya dan berpotensi berubah menjadi kekuatan destruktif. Oleh karena itu, kebebasan manusia harus selalu diarahkan pada pemeliharaan dan penguatan kehidupan (Roswantoro, 2008). Dalam konteks ini, kebebasan manusia memperoleh maknanya justru ketika digunakan untuk menjaga keseimbangan relasi dengan alam sebagai syarat keberlanjutan kehidupan itu sendiri.

Pada titik inilah tampak bahwa kebebasan dalam filsafat khudi memiliki orientasi ekologis yang inheren. Kebebasan manusia tidak berdiri di luar jaringan kehidupan, melainkan beroperasi di dalam tatanan kosmis yang saling bergantung.

Setiap tindakan bebas manusia selalu berinteraksi dengan realitas alam dan meninggalkan jejak ekologis tertentu. Oleh karena itu, kebebasan yang otentik bukanlah kebebasan yang meniadakan batas, melainkan kebebasan yang mampu mengenali batas-batas etis dan ekologis dari tindakannya sendiri. Pemahaman ini juga memiliki titik temu dengan ajaran tasawuf yang menekankan pengendalian hawa nafsu (*tazkiyat al-nafs*) sebagai prasyarat kesempurnaan manusia. Nilai-nilai seperti *qana'ah* mengajarkan sikap merasa cukup, *zuhud* membentuk orientasi hidup yang tidak terikat pada materialisme, *wara'* menumbuhkan kehati-hatian dalam bertindak, sedangkan menjauhi sifat *hirs* (tamak) menjadi landasan agar manusia tidak terdorong mengeksploitasi alam secara berlebihan (Fakih, 2025). Kesadaran akan batas inilah yang membedakan kebebasan kreatif dari kebebasan destruktif. Dalam perspektif khudi, kebebasan kreatif adalah kebebasan yang memperkuat kehidupan dan memperkaya relasi manusia dengan alam, sedangkan kebebasan destruktif adalah kebebasan yang terlepas dari orientasi moral dan cenderung mereduksi alam menjadi objek dominasi. Dengan demikian, tanggung jawab ekologis tidak muncul sebagai pembatas eksternal terhadap kebebasan, melainkan sebagai ekspresi kedewasaan khudi itu sendiri.

Dalam kerangka ini, relasi manusia dan alam menjadi medan konkret tempat kebebasan manusia diuji secara etis. Alam menghadirkan resistensi dan keterbatasan yang menuntut manusia untuk merefleksikan tindakannya. Melalui interaksi ini, manusia belajar bahwa kebebasan sejati tidak terletak pada kemampuan menguasai alam tanpa batas, melainkan pada kemampuan mengelola diri dan kekuasaannya secara bertanggung jawab.

Dalam kerangka filsafat khudi, manusia dipanggil untuk menjadi co-creator dalam kehidupan. Istilah *co-creator* menunjukkan bahwa manusia memiliki peran aktif dalam membentuk dunia dan sejarah. Manusia bukanlah penerima pasif dari realitas yang telah ditentukan, melainkan subjek aktif yang terlibat dalam proses kreatif kehidupan. Kehidupan, menurut Iqbal, adalah proses dinamis yang menuntut partisipasi sadar dan bertanggung jawab dari manusia (Tanjung, 2025). Namun,

peran kreatif ini tidak berarti kebebasan tanpa batas, melainkan kreativitas yang harus diarahkan pada penguatan kehidupan, bukan perusakannya.

Peran manusia sebagai co-creator mengandaikan adanya relasi yang konstruktif antara manusia dan alam. Alam tidak dipahami sebagai realitas yang sepenuhnya berada di luar manusia, melainkan sebagai bagian dari kesatuan kehidupan yang menjadi medan aktualisasi potensi khudi manusia. Dengan kata lain, perkembangan kepribadian dan kedewasaan moral manusia tidak dapat dilepaskan dari cara ia berinteraksi dengan lingkungan alamnya. Interaksi ini menentukan apakah khudi berkembang ke arah kedewasaan moral atau justru terdistorsi oleh hasrat dominasi.

Relasi etis antara manusia dan alam dalam filsafat khudi juga memiliki dimensi formatif dan pedagogis. Alam berfungsi sebagai ruang konkret tempat manusia belajar mengenali batas-batas kebebasannya, ketergantungannya, serta tanggung jawabnya dalam jaringan kehidupan. Setiap tindakan manusia terhadap alam menjadi pengalaman etis yang membentuk kualitas kepribadiannya. Dalam konteks ini, eksploitasi alam mencerminkan kegagalan manusia memahami relasi eksistensialnya dengan alam.

Relasi antara manusia dan alam dalam filsafat khudi bersifat dialogis. Manusia tidak dipanggil untuk memerintah alam secara sewenang-wenang, tetapi untuk berinteraksi dengannya secara penuh makna. Alam menjadi “lawan dialog” eksistensial yang menantang manusia untuk mengembangkan kemampuan intelektual, moral, dan spiritualnya (Tanjung, 2025). Dialog eksistensial ini menuntut sikap penghormatan terhadap alam sebagai bagian dari tatanan kosmis yang bermakna.

Dalam hal ini, Iqbal menolak pandangan fatalistik yang memandang alam dan kehidupan sebagai sesuatu yang sepenuhnya ditentukan dan tidak memberikan ruang bagi peran manusia. Fatalisme, menurut Iqbal, memicu khudi manusia dan mendistorsi tanggung jawabnya. Manusia yang menyerah pada fatalisme cenderung pasif dan tidak peduli terhadap kerusakan yang terjadi di sekitarnya (Casrameko,

2019: 209). Sikap pasif ini mempercepat kerusakan alam karena meniadakan kesadaran manusia akan peran etisnya dalam menjaga keseimbangan kehidupan.

Sebaliknya, Iqbal menegaskan bahwa sejarah dan peradaban manusia dibentuk oleh tindakan-tindakan kreatif manusia. Pandangan ini memiliki implikasi ekologis yang penting. Kerusakan lingkungan bukanlah kehendak takdir yang tidak terelakkan, melainkan hasil dari pilihan, kebijakan, dan tindakan manusia yang tidak bertanggung jawab. Dengan demikian, manusia memiliki peran menentukan dalam menjaga atau merusak keseimbangan alam (Casrameko, 2019). Kesadaran akan peran ini menjadi fondasi bagi tanggung jawab ekologis manusia dalam kerangka filsafat khudi.

Dalam perspektif khudi, kualitas kepribadian manusia tercermin dari kualitas tindakannya terhadap alam. Semakin matang khudi seseorang, semakin tinggi pula kesadarannya akan pentingnya menjaga keseimbangan dan kelestarian alam. Kedewasaan spiritual menuntun manusia untuk melihat alam bukan sekadar sebagai sumber daya ekonomi, melainkan sebagai bagian dari keseluruhan kosmos yang memiliki nilai dan makna intrinsik (Fakih, 2025). Dengan cara pandang ini, relasi manusia dan alam memperoleh dimensi etis yang mendalam sebagai bagian dari pembentukan kepribadian manusia itu sendiri.

Penguasaan manusia terhadap alam, dalam pandangan Iqbal, harus selalu disertai dengan pengendalian diri dan orientasi etis. Kekuasaan tanpa etika akan melahirkan kehancuran, sedangkan kekuasaan yang dikendalikan oleh kesadaran moral akan menghasilkan peradaban yang lestari. Oleh karena itu, kebebasan dan kekuatan manusia harus diarahkan untuk memelihara kehidupan, bukan merusaknya. Hakikat alam dalam filsafat khudi dapat dipahami sebagai arena moral tempat manusia menguji dan membentuk dirinya. Cara manusia memperlakukan alam mencerminkan kualitas khudi yang dimilikinya. Alam berfungsi sebagai cermin etis yang menunjukkan sejauh mana manusia mampu menjalankan kebebasannya secara bertanggung jawab.

Untuk memperjelas hubungan antara manusia, alam, dan khudi dalam pemikiran Muhammad Iqbal, beberapa prinsip dasar dapat dirumuskan. Pertama,

prinsip kepribadian dinamis, yang menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang terus berkembang melalui tindakan dan perjuangan. Kedua, prinsip kebebasan bermoral, yaitu kebebasan yang selalu mengandung tanggung jawab etis. Ketiga, prinsip dialog manusia dan alam, yang menempatkan alam sebagai mitra eksistensial, bukan sekadar objek eksploitasi. Untuk memperjelas hubungan antara manusia, alam, dan khudi dalam pemikiran Muhammad Iqbal, dapat dirumuskan beberapa prinsip dasar sebagai berikut:

1. Prinsip kepribadian dinamis, bahwa manusia adalah makhluk yang terus berkembang melalui tindakan dan perjuangan.
2. Prinsip kebebasan bermoral, yaitu kebebasan yang selalu mengandung tanggung jawab etis.
3. Prinsip dialog manusia dan alam, yang menempatkan alam sebagai mitra eksistensial, bukan sekadar objek eksploitasi.
4. Prinsip penolakan fatalisme, yang menegaskan peran aktif manusia dalam membentuk sejarah dan kondisi lingkungan.
5. Prinsip keseimbangan kosmis, yaitu kewajiban manusia menjaga keselarasan antara dirinya, alam, dan kenyataan transenden.

Dengan demikian, hakikat manusia sebagai subjek bebas dan kreatif serta alam sebagai realitas dinamis dan bermakna dalam filsafat Khudi Muhammad Iqbal menunjukkan bahwa hubungan manusia dan alam bersifat etis dan eksistensial. Relasi inilah yang menjadi dasar ontologis bagi tanggung jawab manusia terhadap alam, yang selanjutnya dijelaskan secara lebih mendalam pada subbab berikutnya.

Etika Lingkungan dan Transformaif dalam Filsafat Khudi

Berdasarkan kerangka filsafat khudi Muhammad Iqbal, tanggung jawab manusia terhadap alam dapat dipahami sebagai konsekuensi logis dari kebebasan dan kesadaran diri manusia. Manusia tidak dipandang sebagai makhluk yang sekadar hidup di dalam alam, melainkan sebagai subjek sadar yang memiliki kehendak, kebebasan, dan kemampuan bertindak secara reflektif. Kesadaran inilah yang menjadikan manusia bertanggung jawab secara moral atas setiap dampak yang

ditimbulkan oleh tindakannya terhadap lingkungan alam, sehingga relasi manusia dengan alam tidak dapat dipahami secara netral, melainkan selalu mengandung konsekuensi etis yang harus dipertanggungjawabkan secara sadar.

Dalam konteks ini, tanggung jawab ekologis bukanlah kewajiban eksternal yang dipaksakan oleh norma sosial atau regulasi lingkungan semata, melainkan bagian yang melekat dari struktur eksistensi manusia itu sendiri. Kebebasan yang dimiliki manusia dalam filsafat khudi selalu mengandung tuntutan etis untuk mempertanggungjawabkan penggunaan kebebasan tersebut. Tanpa tanggung jawab, kebebasan kehilangan makna etis dan berpotensi berubah menjadi kekuatan destruktif yang merusak kehidupan, termasuk kehidupan ekologis yang menjadi syarat dasar bagi keberlangsungan eksistensi manusia itu sendiri (Pratama & Sarjan, 2024).

Penguasaan manusia terhadap alam, dalam perspektif Iqbal, harus selalu disertai dengan pengendalian diri dan orientasi etis. Kekuasaan tanpa etika akan melahirkan kehancuran, sedangkan kekuasaan yang diarahkan oleh kesadaran moral akan menghasilkan peradaban yang berkelanjutan. Oleh karena itu, kebebasan manusia tidak dapat dimaknai sebagai legitimasi untuk mengeksploitasi alam secara tidak terbatas, melainkan sebagai amanah yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab.

Manusia yang memiliki khudi yang kuat cenderung mampu mengelola kekuasaan dan kebebasannya secara bijaksana (Iqbal, 1976). Ia tidak akan memanfaatkan alam secara eksploitatif karena menyadari bahwa tindakan tersebut pada akhirnya akan merusak kondisi yang menopang eksistensinya sendiri. Dalam pandangan ini, menjaga alam berarti menjaga keberlanjutan kehidupan manusia, baik pada tingkat individual maupun kolektif, karena alam merupakan kondisi ontologis yang memungkinkan manusia terus mengembangkan dan mengaktualisasikan khudinya.

Sebaliknya, kerusakan lingkungan mencerminkan lemahnya khudi manusia (Iqbal, 1976: 26). Ketika manusia kehilangan kesadaran diri dan orientasi moralnya, kebebasan dan kekuasaan yang dimilikinya mudah disalahgunakan. Alam kemudian

diperlakukan semata-mata sebagai objek material tanpa nilai intrinsik, sehingga relasi manusia dan alam berubah menjadi relasi dominasi sepihak yang destruktif, yang pada akhirnya berbalik merusak tatanan kehidupan manusia sendiri.

Dalam kondisi demikian, alam kehilangan maknanya sebagai ruang pembentukan moral manusia. Alam tidak lagi dipahami sebagai realitas yang ikut membentuk kesadaran dan tanggung jawab manusia, melainkan direduksi menjadi objek teknis yang dapat dimanipulasi tanpa batas. Reduksi makna ini menjadi salah satu akar dari krisis ekologis, karena manusia gagal melihat keterkaitan antara keberlanjutan alam dan keberlanjutan eksistensinya sendiri. Dalam kerangka khudi, kegagalan ini menandai terputusnya relasi eksistensial antara manusia dan alam (Casrameko, 2019)..

Kerusakan lingkungan yang terjadi secara sistemik juga memperlihatkan adanya pemisahan antara tindakan manusia dan refleksi moralnya. Dalam banyak kasus, manusia bertindak terhadap alam berdasarkan pertimbangan utilitarian semata, tanpa mempertimbangkan dampak jangka panjang terhadap keseimbangan kehidupan. Pola tindakan semacam ini menunjukkan bahwa kebebasan manusia dijalankan secara instrumental, bukan reflektif. Dalam perspektif filsafat khudi Muhammad Iqbal, kebebasan yang tidak disertai refleksi etis justru melemahkan kepribadian manusia dan menjauhkan manusia dari tujuan eksistensialnya.

Dalam kerangka pemikiran Muhammad Iqbal, krisis ekologi pada dasarnya merupakan krisis etis dan spiritual. Kerusakan alam merupakan gejala dari terputusnya kesadaran transenden manusia, yakni kesadaran akan hubungannya dengan Tuhan, kosmos, dan sesama makhluk hidup. Tanpa landasan spiritual yang kuat, ilmu pengetahuan dan teknologi cenderung digunakan secara serampangan dan berorientasi pada kepentingan jangka pendek (Digest, 2021).

Iqbal secara tegas mendorong manusia untuk membangun peradaban yang berpihak pada kehidupan. Peradaban yang ideal bukanlah peradaban yang semata-mata mengejar kemajuan material dan akumulasi kekuasaan, melainkan peradaban yang mampu menjaga keseimbangan antara kekuatan teknologis dan kedalaman

etis. Dalam konteks ini, alam harus dipahami sebagai bagian integral dari proyek peradaban manusia, bukan sebagai korban dari ambisi kemajuan.

Penguasaan manusia terhadap alam, menurut Iqbal, tidak dapat dimaknai sebagai legitimasi untuk menghancurkan atau mengeksploitasi alam tanpa batas. Penguasaan sejati justru terletak pada kemampuan manusia untuk mengelola, merawat, dan memanfaatkan alam secara bertanggung jawab. Kekuasaan yang tidak diimbangi dengan etika hanya akan melahirkan kehancuran ekologis sekaligus krisis kemanusiaan.

Ilmu pengetahuan dan teknologi, dalam perspektif filsafat khudi, memiliki peran yang bersifat ambivalen. Di satu sisi, keduanya merupakan instrumen penting bagi perkembangan dan kesejahteraan umat manusia. Namun di sisi lain, tanpa bimbingan moral dan spiritual, ilmu pengetahuan dan teknologi dapat berubah menjadi alat dominasi yang mempercepat kerusakan lingkungan. Oleh karena itu, Iqbal menekankan pentingnya orientasi etis dalam pengembangan dan penerapan ilmu pengetahuan dan teknologi. (Dua, 2011)

Dalam konteks ini, kerusakan alam dapat dipahami sebagai bentuk krisis khudi, yakni kegagalan manusia dalam mengelola kebebasan dan kekuasaannya secara bertanggung jawab. Kerusakan lingkungan tidak hanya menunjukkan adanya kesalahan teknis atau ekonomi, tetapi mencerminkan krisis kesadaran moral dan spiritual manusia, yaitu kegagalan manusia memahami dirinya sebagai subjek bebas yang terikat pada tanggung jawab etis dalam tatanan kosmis. Oleh sebab itu, tanggung jawab manusia terhadap alam dalam filsafat khudi bersifat aktif dan transformatif.

Tanggung jawab ekologis yang bersifat transformatif menuntut manusia tidak hanya menghindari tindakan perusakan, tetapi juga terlibat secara aktif dalam upaya pemeliharaan dan pemulihan keseimbangan ekologis. Manusia dipanggil untuk memperbaiki kerusakan yang telah terjadi sebagai bagian dari tanggung jawab moralnya terhadap kehidupan. Dalam perspektif ini, etika lingkungan tidak bersifat pasif dan defensif, melainkan proaktif dan berorientasi pada pembaruan (Pratama dan Sarjan, 2024).

Pendekatan ini menunjukkan bahwa filsafat khudi Muhammad Iqbal menawarkan etika lingkungan yang bersifat integratif. Etika ini tidak memisahkan persoalan ekologi dari persoalan kemanusiaan, melainkan melihat keduanya sebagai satu kesatuan eksistensial. Krisis ekologi tidak dapat diatasi tanpa pembaruan kesadaran manusia terhadap dirinya sendiri sebagai subjek bebas dan bermoral. Dalam konteks ini, gagasan etika lingkungan Muhammad Iqbal dapat dipahami secara lebih komprehensif melalui dialog dengan pemikiran beberapa tokoh kontemporer. Seyyed Hossein Nasr, misalnya, menempatkan krisis ekologis sebagai akibat hilangnya dimensi spiritual manusia terhadap alam. Menurut Nasr, alam merupakan manifestasi ayat-ayat Tuhan sehingga hubungan manusia dengan lingkungan harus dibangun di atas kesadaran tauhid dan kesakralan kosmos. Pandangan ini memiliki titik temu dengan Iqbal dalam menjadikan spiritualitas sebagai fondasi etika lingkungan. Namun, apabila Nasr lebih menekankan pemulihan kesadaran sakral terhadap alam, Iqbal menegaskan bahwa penguatan khudi harus melahirkan manusia yang aktif, kreatif, dan bertanggung jawab dalam mentransformasikan realitas sosial maupun ekologis (Putro dan Damanik, 2026).

Di sisi lain, Fazlur Rahman memandang manusia sebagai khalifah yang mengemban amanah untuk menjaga keseimbangan (*mīzān*) dan mencegah kerusakan (*fasād*) di muka bumi. Penekanannya terletak pada dimensi moral dan tanggung jawab etis yang bersumber dari ajaran Al-Qur'an (Firas, Andriansyah, & Saifullah. 2024). Gagasan tersebut selaras dengan pemikiran Iqbal, namun Iqbal memberikan tekanan yang lebih kuat pada pembentukan khudi sebagai sumber lahirnya kesadaran moral dan kebebasan yang bertanggung jawab. Dengan demikian, tanggung jawab ekologis dalam perspektif Iqbal tidak hanya dipahami sebagai kewajiban normatif, tetapi juga sebagai proses aktualisasi diri menuju manusia yang sempurna (Iqbal, 2021).

Perspektif ini juga memiliki kedekatan dengan teori Deep Ecology Arne Naess yang mengkritik eksploitasi manusia terhadap alam dan menegaskan bahwa setiap makhluk memiliki nilai intrinsik. Meskipun demikian, berbeda dengan Naess yang cenderung menempatkan manusia sebagai bagian yang setara dalam

ekosistem (Ramadhani, Shakira, Dhea Kamila, Jamal, Hidayat, & Angela, 2024). Sedangkan Iqbal tetap menempatkan manusia sebagai subjek moral yang memiliki kedudukan istimewa melalui konsep khudi dan amanah kekhalifahan. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa filsafat khudi berupaya menghadirkan jalan tengah antara antroposentrisme yang eksploitatif dan ekosentrisme yang mengurangi peran manusia, sehingga tanggung jawab ekologis dipahami sebagai bentuk aktualisasi kebebasan yang berlandaskan spiritualitas dan etika (Iqbal, 2021).

Untuk memperjelas karakter tanggung jawab ekologis dalam filsafat khudi Muhammad Iqbal, beberapa prinsip dasar dapat dirumuskan. Pertama, prinsip kebebasan yang bertanggung jawab, yakni kebebasan manusia selalu menuntut pertanggungjawaban moral. Kedua, prinsip penguatan khudi, bahwa kepedulian terhadap alam merupakan indikator kedewasaan kepribadian manusia. Prinsip kebebasan yang bertanggung jawab, bahwa kebebasan manusia selalu menuntut pertanggungjawaban moral. Ketiga, prinsip etika pengelolaan, yang menegaskan bahwa penguasaan terhadap alam harus diarahkan pada pemeliharaan dan keberlanjutan kehidupan. Keempat, prinsip transformatif, yakni kewajiban manusia untuk memperbaiki kerusakan ekologis, bukan sekadar menghindarinya. Kelima, prinsip keseimbangan kosmis, yang menegaskan bahwa manusia, alam, dan realitas transenden berada dalam satu tatanan yang saling terkait (Iqbal, 1976).

Lebih jauh, analisis ini menunjukkan bahwa filsafat khudi Muhammad Iqbal menawarkan jalan tengah antara antroposentrisme ekstrem yang mengeksploitasi alam dan ekosentrisme ekstrem yang menafikan peran manusia. Iqbal menempatkan manusia sebagai khalifah kreatif yang bebas sekaligus bertanggung jawab dalam tatanan kosmis.

Dengan posisi ini, manusia tetap memiliki peran aktif dalam pengelolaan alam, namun peran tersebut selalu dibatasi dan diarahkan oleh tanggung jawab moral. Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa filsafat khudi Muhammad Iqbal memberikan landasan filosofis yang kuat bagi pembangunan kesadaran ekologis.

Kesadaran ekologis tidak lahir dari ketakutan semata terhadap bencana alam, melainkan dari kesadaran diri manusia sebagai makhluk bebas, bermoral, dan bertanggung jawab yang hidup dalam keterhubungan dengan alam dan realitas transenden. Dengan demikian, tanggung jawab ekologis sebagai aktualisasi khudi menjadi inti etika lingkungan transformatif dalam pemikiran Muhammad Iqbal.

Selain itu, tanggung jawab ekologis dalam filsafat khudi juga menuntut adanya konsistensi antara kesadaran moral dan praksis kehidupan sehari-hari. Kesadaran ekologis tidak cukup berhenti pada tataran wacana normatif, tetapi harus terwujud dalam pola hidup, kebijakan, dan pilihan-pilihan konkret manusia. Dalam hal ini, filsafat khudi menegaskan bahwa nilai etis hanya memiliki makna sejauh ia diwujudkan dalam tindakan nyata yang menopang kehidupan.

Pemahaman ini menegaskan bahwa krisis ekologi tidak dapat diselesaikan secara parsial melalui pendekatan teknis semata. Solusi teknologis yang tidak dibarengi pembaruan kesadaran etis berpotensi memperpanjang pola dominasi manusia atas alam dalam bentuk yang baru. Oleh karena itu, pembaruan relasi manusia dan alam harus berangkat dari transformasi cara pandang manusia terhadap kebebasan dan tanggung jawabnya sendiri sebagai subjek moral dalam tatanan kosmis.

Dalam kerangka ini, tanggung jawab manusia terhadap alam bukanlah sikap moral yang bersifat opsional, melainkan konsekuensi langsung dari keberadaan manusia sebagai makhluk berkesadaran. Semakin besar kekuasaan dan kemampuan manusia mengelola alam, semakin besar pula tuntutan tanggung jawab yang harus dipikulnya. Prinsip ini menegaskan bahwa kemajuan manusia hanya dapat disebut bermakna apabila selaras dengan pemeliharaan kehidupan secara menyeluruh.

Relevansi Filsafat Khudi Muhammad Iqbal terhadap Kehidupan Modern

Perkembangan peradaban modern yang ditandai oleh kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan industrialisasi telah memberikan berbagai kemudahan bagi kehidupan manusia. Namun, di balik kemajuan tersebut muncul persoalan baru

berupa krisis ekologis yang semakin kompleks, seperti perubahan iklim, pencemaran lingkungan, eksploitasi sumber daya alam, hilangnya keanekaragaman hayati, serta meningkatnya bencana ekologis akibat aktivitas manusia. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa kemajuan material tidak selalu diiringi oleh kematangan moral dan spiritual manusia dalam memperlakukan alam. Dalam konteks ini, filsafat khudi Muhammad Iqbal menawarkan perspektif yang tetap relevan karena menempatkan pembentukan kepribadian manusia sebagai fondasi utama bagi terciptanya hubungan yang harmonis antara manusia dan lingkungan (Tanjung, 2025).

Konsep khudi mengajarkan bahwa manusia merupakan makhluk yang memiliki kebebasan, kreativitas, dan tanggung jawab untuk mengembangkan potensi dirinya secara optimal. Kebebasan yang dimaksud bukanlah kebebasan yang bersifat absolut dan bebas dari nilai-nilai moral, melainkan kebebasan yang selalu diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan. Oleh karena itu, semakin berkembang khudi seseorang, semakin tinggi pula kesadaran etisnya dalam menggunakan ilmu pengetahuan, teknologi, maupun kekuasaan yang dimiliki. Kesadaran tersebut mendorong manusia untuk tidak mengeksploitasi alam secara berlebihan, melainkan mengelolanya secara bijaksana sebagai bagian dari amanah yang diberikan oleh Allah Swt (Iqbal, 1976).

Relevansi pemikiran Iqbal juga tampak dalam upaya membangun kesadaran ekologis di tengah masyarakat modern yang cenderung berorientasi pada konsumsi dan pertumbuhan ekonomi. Pola hidup konsumtif sering kali melahirkan eksploitasi sumber daya alam tanpa mempertimbangkan daya dukung lingkungan (Utami, 2024).

Dalam perspektif khudi, perilaku tersebut menunjukkan belum matangnya kepribadian manusia karena kebebasan digunakan untuk memenuhi kepentingan sesaat tanpa mempertimbangkan dampak jangka panjang. Sebaliknya, manusia yang memiliki khudi yang matang akan memandang alam sebagai ruang aktualisasi tanggung jawab moral. Dengan demikian, menjaga kelestarian lingkungan, mengurangi pemborosan sumber daya, serta mengembangkan pola hidup yang

berkelanjutan merupakan wujud konkret dari aktualisasi khudi dalam kehidupan sehari-hari (Iqbal, 1976).

Selain itu, filsafat khudi memiliki implikasi yang penting terhadap sistem sosial kontemporer, khususnya dalam pembangunan yang berorientasi pada keberlanjutan (sustainable development). Konsep pembangunan berkelanjutan menekankan keseimbangan antara pertumbuhan ekonomi, keadilan sosial, dan kelestarian lingkungan agar kebutuhan generasi sekarang dapat terpenuhi tanpa mengorbankan hak generasi mendatang. Nilai tersebut sejalan dengan pemikiran Iqbal yang menempatkan manusia sebagai subjek kreatif sekaligus bertanggung jawab atas keberlangsungan kehidupan. Dengan demikian, pembangunan tidak hanya diukur melalui keberhasilan ekonomi, tetapi juga melalui kemampuan manusia menjaga harmoni antara kemajuan peradaban, kesejahteraan masyarakat, dan kelestarian alam (Roswantoro, 2008).

Di samping itu, filsafat khudi memberikan kontribusi terhadap pembentukan etika kepemimpinan dan kebijakan publik yang berorientasi pada keberlanjutan lingkungan. Seorang pemimpin yang memiliki khudi yang matang tidak hanya berorientasi pada kepentingan politik maupun ekonomi jangka pendek, tetapi juga mempertimbangkan dampak kebijakan terhadap keseimbangan ekosistem dan kesejahteraan masyarakat secara berkelanjutan.

Dalam konteks ini, konsep khudi dapat menjadi landasan etis bagi lahirnya kebijakan yang berpihak pada pelestarian lingkungan, pengelolaan sumber daya alam yang adil, serta pembangunan yang memperhatikan keseimbangan antara kepentingan manusia dan kelangsungan kehidupan makhluk lainnya (Casrameko, 2019).

Dengan demikian, filsafat khudi Muhammad Iqbal tidak hanya memiliki nilai filosofis, tetapi juga menawarkan implikasi praktis dalam menjawab berbagai tantangan kehidupan modern. Melalui penguatan kesadaran diri, tanggung jawab moral, dan spiritualitas, konsep khudi mendorong manusia untuk menjadi pribadi yang kreatif sekaligus bertanggung jawab dalam mengelola alam. Oleh karena itu, filsafat khudi tetap relevan sebagai landasan etis dalam membangun

peradaban yang berkelanjutan, di mana kemajuan ilmu pengetahuan, pembangunan, dan pelestarian lingkungan berjalan secara seimbang demi terwujudnya kehidupan yang harmonis antara manusia, alam, dan Sang Pencipta.

KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan yang telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa krisis ekologi yang terjadi saat ini tidak semata-mata merupakan masalah teknis lingkungan, melainkan dilepaskan pada cara pandang manusia dalam memahami hubungannya dengan alam. Hubungan yang bersifat eksploitatif menunjukkan adanya ketimpangan etis dan hilangnya kesadaran manusia sebagai bagian dari tatanan kosmis.

Tanggung jawab manusia terhadap alam, dalam perspektif filsafat, tidak dapat dilepaskan dari kesadaran moral dan kebebasan manusia sebagai makhluk rasional. Manusia tidak hanya berperan sebagai pengguna alam, tetapi sebagai subjek yang memiliki kewajiban etis untuk menjaga keseimbangan dan keinginan kehidupan. Dengan demikian, tanggung jawab ekologis merupakan bagian integral dari kehidupan manusia itu sendiri.

Pemikiran Muhammad Iqbal melalui filsafat khudi memberikan kerangka konsep yang kuat untuk memahami posisi manusia dalam hubungannya dengan alam. Khudi dipahami sebagai inti kepribadian manusia yang bersifat dinamis, kreatif, dan bertanggung jawab. Manusia yang memiliki khudi yang kuat akan memandang kebebasan sebagai amanah yang harus dijalankan secara etis, bukan sebagai legitimasi untuk mendominasi alam secara berlebihan. Dalam filsafat khudi, alam tidak diposisikan sebagai realitas mati yang dapat dieksploitasi tanpa batas, melainkan sebagai medan eksistensial tempat manusia mengaktualisasikan dirinya. Hubungan manusia dengan alam bersifat dialogis dan etis, di mana alam menjadi ruang ujian bagi kualitas moral dan spiritual manusia. Kerusakan alam, dengan demikian, mencerminkan krisis khudi atau kegagalan manusia dalam mengelola kebebasan dan kekuasaannya secara bertanggung jawab.

Analisis menunjukkan bahwa tanggung jawab manusia terhadap alam berdasarkan filsafat khudi Muhammad Iqbal bersifat aktif dan transformatif. Manusia tidak cukup hanya menghindari tindakan perusakan, tetapi juga menuntut ekologi untuk ikut serta dalam pemulihan dan pemeliharaan keseimbangan. Kesadaran ekologi tumbuh seiring dengan pendewasaan khudi, ketika manusia menyadari dirinya sebagai subjek moral dalam keseluruhan kosmos.

Dengan demikian, filsafat khudi Muhammad Iqbal menawarkan pemahaman yang proporsional mengenai tanggung jawab manusia terhadap alam. Pendekatan ini tidak terjebak pada antroposentrisme ekstrem yang mengeksploitasi alam, maupun ekosentrisme ekstrem yang menafikan peran manusia. Sebaliknya, manusia ditempatkan sebagai makhluk yang bebas, kreatif, dan bertanggung jawab yang berkewajiban menjaga keharmonisan antara dirinya, alam, dan realitas transenden.

DAFTAR PUSTAKA

- Amirullah. (2025). Krisis Ekologi: Problematika Sains Modern. *Lentera*, Vol. 17(1), 1–21. <https://doi.org/10.21093/lj.v17i1.425>
- Amri, A. (2024). Dampak bencana kebakaran hutan terhadap lingkungan dan upaya penanggulangan di Indonesia. *JRTI (Jurnal Riset Tindakan Indonesia)*, Vol. 9(2), 159–166. <https://doi.org/10.29210/30035130000>
- Anggraini, R. D., & Rohmatika, R. V. (2022). Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam Dan Manusia Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr. *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 16(2), 1–30. <https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9971>
- Anwar, K. (2016). Kebebasan Manusia Berdasarkan Filsafat *Khāḍḍāʾ* (Ego/Diri) Muhammad Iqbal. *Al Qodiri : Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Keagamaan*, 9(2), 51–66
- Aritonang, D. E., dkk. (2023). Relasi Alam dengan Eksistensi Manusia Terhadap Krisis Ekologi Berdasarkan Perspektif Filsafat-Teologis. *DIEGESIS: Jurnal Teologi Kharismatika*, 6(2), 138–155.
- Budiman, N. (2021, November 20). *Historiografi Muhammad Iqbal Sang Humanis Religius. Semangat Islam*. <https://www.semangatislam.id/historiografi-muhammad-iqbal-sang-humanis-religius/>
- Casrameko. (2019). *PENGANTAR ILMU KALAM*. Pekalongan: NEM.
- Climate change widespread, rapid, and intensifying – IPCC — IPCC. (2021) <https://www.ipcc.ch/2021/08/09/ar6-wg1-20210809-pr/>

- Diah, E. A. (2018). *Hakikat Manusia dan Lingkungan Dalam Perspektif Ekologi Islam* [Skripsi, UIN Raden Intan Lampung].
- Digest, Forest. (2021). *Keluar dari Cengkeraman Ekonomi Ekstraktif* <https://www.forestdigest.com/detail/1498/apa-itu-ekonomi-ekstraktif>
- Dua, Mikhael. (2011). *Kebebasan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (Series Filsafat Atmajaya)*. Kanisius.
- Fakih, M. A. (2025). *Muhammad Iqbal Biografi dan Intisari Filsafatnya*. DIVA Press.
- Firas, M. F., Andriansyah, W. A., & Saifullah. (2024). Deep Ecology: Telaah Atas Pandangan Ekologi Fazlur Rahman. *Journal of Humanities Issues*, Vol. 2(2), 106–115.
- Iqbal, M. (1976). *Asrar-i Khudi Rahasia-rahasia Pribadi*. (Translated by Bahrum Rangkuti) Jakarta: Bulan Bintang.
- Iqbal, M. (2021). *Rekontruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*. (Translated by Musa kazim & Hawasi) Bandung: Mizan.
- Jainuddin, N. (2023). Dampak Deforestasi Terhadap Keanekaragaman Hayati Dan Ekosistem. *HUMANITIS: Jurnal Homaniora, Sosial Dan Bisnis*, 1(2), 131-140.
- Kanus, O., & Saerozi, A. (2023). Interpretation of Educational Verses Study of The Interpretation of Q.S Al-Baqarah 30-34 (Value and Implications in the World of Islamic Education). *Al-Kawakib (Jurnal Keislaman)*, 4(2), 135–145.
- Keraf, A. Sonny. (2002). *Etika Lingkungan*. Jakarta: Kompas.
- M.M Syarif. (1993). *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*. Bandung: Mizan.
- Maimun, Ach. (2018). Filsafat Dinamis-Integralistik; Epistemologi Dalam Pemikiran Muhammad Iqbal. *Kabilah*, Vol. 3(No. 2).
- Mangunjaya, F. (2015). Kerusakan Lingkungan: Epistemologi Sains Islam dan Tanggung Jawab Manusia. *Jurnal Theologia*, 26(1).
- Mengungkap Fenomena Alam (al-Ayat al-Kauniyah) dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Ilmy – PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR. (2020). <https://s2iat.walisongo.ac.id/index.php/2020/07/31/mengungkapfenomena-alam-al-ayat-al-kauniyah-dalam-al-quran-perspektif-tafsir-ilmy/>
- Nur, S. (2023). Muhammad Iqbal Studi Pemikiran Filsafat dan Tasawuf. *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 15(No. 2).
- Nurhikmah. (2023). *Azas Spiritualitas Ekologi Islam Perspektif Seyyed Hossein Nasr* [Skripsi, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau].
- Pratama, A. S., & Sarjan, M. (2024). Perspektif Filsafat Terhadap Etika Manusia dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam dan Lingkungan untuk Kehidupan Berkelanjutan. *Lambda: Jurnal Pendidikan MIPA dan Aplikasinya Lembaga "Bale Literasi"*, Vol. 4(No. 3), 150–154.
- Priyono, B. B., Purwantara, S., & Widyastuti, W. (2025). Biosentrisme dan Ekosentrisme: Alternatif Pandangan Filsafat Lingkungan terhadap Krisis Alam di Era Antroposentrisme: Biocentrism and Ecocentrism: Alternative Environmental Philosophical Views on the Crisis of Nature in the Era of Anthropocentrism. *Jurnal Filsafat Indonesia*, 8(2), 280–290.

- Putro, N. C., & Damanik, N. (2026). Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap antroposentrisme modern dalam perspektif kosmologi Islam. *ISIHUMOR: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, 4(3), 496–513.
- Qurrotul'ain, D., & Khudori Soleh, A. (2024). Krisis Lingkungan (Human-Ekologi) dalam Pandangan Filsafat Mulla Shadra. *Jurnal Pendidikan Indonesia*, 5(6), 250–258. <https://doi.org/10.59141/japendi.v5i6.2983>
- Ramadhani, N. A., Shakira, B. O., Dewi, T. R., Dhea Kamila, Jamal, N., Aisyah, M., Hidayat, I. F., & Angela, D. (2024). Analisis Deep Ecology Arne Naess Terhadap Pembangunan Ibu Kota Nusantara Untuk Melindungi Ekosistem Dan Pembangunan Berkelanjutan. *Journal Of Government :Manajemen Pemerintahandan Otonomi Daerah*, 9(2), 1–20.
- Riko, A. (2024). “Akan Setia Pada Bumi” Sebagai Etika Ekologi (Keseimbangan Antara Manusia dan Alam dalam Pemikiran Nietzsche). *Jurnal Filsafat Indonesia*, 7(3), 457–466.
- Ronika, R. (2023). Metafisika Muhammad Iqbal Dan Relevansinya Dengan Penguatan Karakter Yang Khodimul Ilmi Khodimul Ummah. *Tembayat: Journal of Islam, Tradition and Civilization*, Vol. 1(No. 1).
- Roswanto, A. (2008). *Gagasan Manusia Otentik dalam Eksistensialisme Religius Muhammad Iqbal*. Yogyakarta: IDEA Pres.
- Tanjung, A. (2025). *Aktualisasi Relasi Diri Dengan Sesama, Alam Dan Tuhan Menurut Muhammad Iqbal*. (Pasca Sarjana UIN Alauddin Makassar).
- Umiarso, & Rijal, S. (2019). Kristalisasi Nilai Materialisme dalam Pembentukan Perilaku Konsumeristik di Kalangan Masyarakat Perkotaan Banda Aceh. *KONTEKSTUALITA: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 34 No. 1(No. 1), 60–80. <https://doi.org/DOI:%252010.30631/kontekstualita.v34i1.166>
- Utami, S. W. (2024). Membangun Spiritualitas melalui Konsep Khudi: Implikasi Pemikiran Muhammad Iqbal terhadap Generasi Z. *Jurnal Of Ethics and Sprituality*, 8(2). <https://doi.org/10.30762/spiritualita.v8i2.2626>
- Wulan, T. R. (2007). Ekofeminisme Transformatif: Alternatif Kritis Mendekonstruksi Relasi Perempuan dan Lingkungan. *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 1(1). <https://doi.org/10.22500/sodality.v1i1.5935>